James D. G. Dunn - Romanos 9-11

- Imprimir

Categoria: James D. G. Dunn
Publicado: Quinta, 10 Novembro 2011 19:44
Acessos: 2099

Romanos 9-11

James D. G. Dunn

§19 Israel (Rm 9-11)

§19.1 A palavra de Deus falhou (9,1-5)?

Em nossa tentativa de acompanhar a trajetória da teologização de Paulo através de Romanos, chegamos agora à seção dos capítulos 9-11. Neste ponto precisamos parar um pouco e fazer um balanço. Pois a função dos caps. 9-11 dentro de Romanos, como também na teologia de Paulo, sempre foi tema de alguma controvérsia. Por que Paulo parou tão abruptamente para expressar sua preocupação com "os de sua raça segundo a carne" (9,3)? Ele chegara a um clímax tão admirável da certeza cristã em 8,28-39. Qualquer coisa que seguisse inevitavelmente pareceria algo como um anticlímax. Mas por que essa súbita descida às profundezas da angústia existencial: "Digo a verdade em Cristo, não minto, e disto me dá testemunho a minha consciência no Espírito Santo: tenho grande tristeza e dor incessante em meu coração..." (9,1-2)? Além disso, o conhecimento do padrão adotado nas suas outras cartas nos (e talvez a alguns dentre seus ouvintes romanos) levaria a esperar uma transição imediata para a exortação ética como o corolário mais apropriado, como em 12,1-2. Por que então Paulo interromperia o seu fluxo normal inserindo algo que quase parece uma peça predeterminada (caps. 9-11)?

Os que procuram uma razão teológica para o lugar de Rm 9-11 tenderam a encontrá-la em diferentes seções do argumento destes capítulos. A opinião tradicional (de Lutero e de Calvino) era que, tendo tratado do assunto da justificação em Rm 1-8, Paulo nos caps. 9-11 volta-se para o assunto da predestinação (prenunciado em 8,29). Esta opinião reflete não só as preocupações sistemáticas da teologia cristã posterior, mas também o forte impacto da seção central do cap. 9 (9,14-23), com seu retrato de Deus que faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer (9,18). A passagem inevitavelmente exerce fascinação sobre qualquer que deseja desenvolver uma teologia, fascinação que em parte é atração pelo seu rigor teológico, em parte repulsão pelo retrato de um Deus aparentemente tão arbitrário. Assim, não admira muito que a questão da predestinação tenha continuado a chamar a atenção, relegando para a sombra outras questões.

Outros encontraram a solução em 9,30-10,17. Nesta passagem Paulo volta, pela última vez, ao tema da "justiça" e da "fé". Disso se pode concluir que, apesar de tudo, nos caps. 9-11 Paulo não mudou o foco da sua atenção. A preocupação teológica na passagem é ainda a justificação pela fé.

Todavia, a opinião predominante foi a de que os caps. 9-11 não são um excursus ou um apêndice de uma exposição completa em si mesma. Pelo contrário, devem ser considerados como o verdadeiro clímax da tentativa de Paulo de entender o lugar dos judeus e dos gentios no desígnio de Deus. Em parte esta opinião provém de F. C. Baur, no seu reconhecimento de que a preocupação de Paulo não era com os indivíduos mas com as nações. Esta percepção não resolveu o problema da predestinação proposto em 9,14-23, mas deslocou, decisivamente, o centro de gravidade na compreensão da passagem. A opinião predominante deriva em parte também de mudança semelhante na percepção da doutrina paulina da justificação, ou, em outras palavras, no reconhecimento de que a teologia da justificação de Paulo surgiu não como uma tentativa de Paulo, o indivíduo, de encontrar paz com Deus, mas como sua tentativa de entender como os gentios enquanto gentios podiam ser aceitos pelo Deus de Israel. Particularmente foi o reconhecimento de que o que estava em jogo não era nada menos que a integridade do próprio Deus, a fidelidade de Deus. Como podia Paulo oferecer a justiça da aliança de Deus tão livremente aos gentios, sem questionar a aliança de Deus com Israel? E se o desígnio de Deus para Israel fora frustrado, que segurança isso dava aos crentes cristãos?

Como a lógica e a função teológica de Rm 9-11 são tão importantes para a nossa compreensão da teologia de Paulo, vale a pena documentar as razões desse consenso um pouco mais minuciosamente.

A questão tratada nos caps. 9-11 é proposta em 9,6 e novamente em 11,1. É amplamente reconhecido que 9,6 fornece o tema para o resto da discussão: "A palavra de Deus falhou?" E 11,1 simplesmente reitera a questão fundamental: "Deus repudiou seu povo?" Mas esta questão já fora proposta na acusação inicial da carta. Conforme vimos (§5.4), central nessa acusação era a afirmação de que os judeus não podiam escapar da mesma acusação (2,1-29). O que inevitavelmente propôs a pergunta: "Qual é então a vantagem do judeu?" (3,1); "Se alguns foram infiéis, acaso a infidelidade deles tornou nula a fidelidade de Deus?" (3,3). Esta era questão incômoda que Paulo, o judeu, não conseguiu enfrentar naquele ponto da sua exposição. Mas agora a questão não podia mais ser evitada. Se os judeus necessitam da graça quanto qualquer gentio, o que diz isso sobre a escolha original de Israel por Deus? Israel ainda é o povo escolhido por Deus?

Afinal de contas, Romanos é exposição sobre a justiça de Deus (1,17). E, como também vimos, a justiça de Deus denota o cumprimento da sua obrigação para com o povo por ele escolhido para ser seu parceiro de aliança (§14.2). Em outras palavras, a justiça de Deus para com Israel e sua fidelidade a Israel são conceitos sobrepostos. Assim, quando o evangelho de Paulo parece indicar que o status especial de Israel perante Deus não está mais em vigor ou não vale mais, isso põe um ponto de interrogação quanto ao compromisso de Deus com Israel – isto é; a sua fidelidade a Israel – isto é, sua justiça. Antes que se esclareça esse ponto, não só o status de Israel permanece em questão, mas o próprio evangelho de Paulo (como evangelho da justiça de Deus) gera confusão. Esta era uma questão da qual Paulo simplesmente não podia fugir naquela que foi a mais longa e sistemática exposição da sua teologia.

Paulo também foi cuidadoso ao construir o clímax da seção anterior na segunda metade de Rm 8, emitindo notas que juntas preparam o tema que cresce em volume: O que diremos então de Israel? Especialmente a partir de 8,27 passa a usar, para descrever os crentes, uma seqüência de termos tirados diretamente da autodescrição do próprio Israel, "santos" (8,27), "aqueles que amam a Deus", "os chamados" (8,28), "os eleitos de Deus" (8,33). Usar tais termos com essa referência transferida inevitavelmente implica a pergunta: O status e os privilégios denotados por esses termos foram agora transferidos de Israel para serem aplicados exclusivamente aos que crêem no Messias Jesus? A evocação que Paulo faz do sacrifício de Isaac (8,32) propõe uma questão semelhante: Será que toda a significação ligada a esse poderoso ato simbólico, foi agora totalmente absorvida pela morte de Jesus, com efeitos benéficos somente para aqueles que confessam o Cristo crucificado?

Paulo evidentemente toma cuidado semelhante para encaixar o começo dessa discussão dos caps. 9-11 no que acabou de dizer sobre os privilégios agora desfrutados pelos crentes. Começa listando as bênçãos dos seus compatriotas segundo a carne. "Eles são israelitas: deles é a adoção, a glória e as alianças, a lei, o culto e as promessas; deles são os patriarcas dos quais descende o Cristo segundo a carne" (9,4, 5). Mas naturalmente ele estava bem consciente de que acabara de falar sobre várias bênçãos como bênçãos dos que abraçaram a fé.

Começa deliberadamente com (1) "adoção" e (2) "glória", pois foram justamente estes dois termos que estavam no centro da sua exposição em 8,15-23. (3) "Aliança" não é termo que Paulo usa muito, mas a teologia da aliança do Deuteronômio e da "justiça de Deus" estão na base de grande parte da sua discussão anterior. E Paulo certamente entendeu o seu evangelho como "evangelho da nova aliança". Considerando os prolongados debates sobre Paulo e a lei, é notável que Paulo conta (4) "a doação da lei" como uma das bênçãos de Israel. Da mesma forma dificilmente será um acidente que a sua próxima referência à lei (9,31) indique um objetivo ("a lei da justiça") não alcançado por Israel mas cumprido pelos gentios (9,30). (5) "O culto" (latreia) certamente se refere ao culto no templo. Mas também este, de forma mais espiritualizada (ou secularizada!), era algo em que Paulo esperava que os seus leitores se empenhassem (12,1). A questão é novamente mais óbvia no caso (6) das "promessas", pois a promessa se encontrava no coração da discussão de Paulo sobre como os gentios podiam considerar-se participantes da herança e da bênção de Abraão. O fato é: os gentios eram participantes das promessas de Israel. Até (7) "os pais" que claramente denotam os patriarcas, agora deviam ser considerados como compartilhados com os gentios crentes, "Abraão nosso progenitor" (4,1), "o pai de todos nós", "pai de muitas nações" (4,16-18). E não precisamos dizer mais sobre (8) "o Cristo", o Messias esperado de Israel, agora o foco do evangelho tanto para judeus quanto para gentios.

Dificilmente se pode duvidar que ao reunir essa lista de bênçãos de Israel, Paulo deliberadamente propunha a questão: se estas são as bênçãos de Israel, então o que diz sobre o Israel o fato de que outros agora usufruem delas? Igualmente premente é o outro lado da mesma questão: se estas são as bênçãos de Israel e contudo os parentes de Paulo estão em perigo mortal de serem "separados de Cristo" (9,3), quão seguras são essas mesmas promessas para aqueles, gentios e judeus, que agora gozam delas? Como Paulo podia estar confiante na fidelidade de Deus aos que estão em Cristo (8,28-39), se a fidelidade a Israel parecia ser tão ineficaz e a posição de Israel agora lhe causava tanta angústia (9,2)?

Em resumo, portanto, a questão que nos confronta em Rm 9-11 não é simplesmente questão técnica ou literária. Não é simplesmente questão de como encontrar sentido no fluxo e coerência da carta aos Romanos em si. A questão é preeminentemente teológica e o era para o próprio Paulo, razão pela qual devemos levá-la na devida consideração em nosso estudo da teologia de Paulo. E como tal era tão importante para o Apóstolo que lhe dedicou cerca de um quinto de Romanos e a discussão individual mais longa em tudo o que escreveu. Eis por que dificilmente podemos deixar de dar-lhe tratamento separado.

§19.2 Quem é Israel (9,6)?

Assim, a questão teológica fundamental proposta em Rm 9-11 não é nada menos que Deus ou, para ser mais preciso, a fidelidade de Deus. "A palavra de Deus falhou?" (9,6). Mas Paulo não a propõe como uma questão. Ele simplesmente nega que tal pudesse ser o caso: "Não é que a palavra de Deus tenha falhado" (9,6a). Pelo contrário, imediatamente desloca a questão para Israel: "Pois nem todos os que descendem de Israel são Israel" (9,6b). É a identidade de Israel, de quem constitui "Israel", que se torna o foco desta exposição. A razão é bastante óbvia. Porque Deus é o Deus de Israel, a questão da fidelidade de Deus neste ponto se condensa na questão: Quem é Israel?

É importante notar desde já a mudança de vocabulário. No estágio anterior da sua exposição em Romanos Paulo desenvolveu o seu argumento em termos de "judeus" e "gregos" ou "judeus" e "gentios". Nos caps. 9-11 ele não abandona totalmente essa linguagem. Mas agora é introduzido novo termo (9,6) e se torna o termo dominante, "Israel". Isso denota mudança de perspectiva, cuja importância usualmente é ignorada.

O termo "judeu" (Ioudaios) começa como um identificador geográfico e étnico. Ioudaioi, "judeus" são as pessoas que vivem na Ioudaia, "Judéia"; como adjetivo Ioudaios também pode ser traduzido por "judaico". Assim, "judeus" como um identificador presta-se a distinguir "judeus" de outras pessoas originárias de outras regiões ou países. Conseqüentemente, "judeu" é o termo usado quando se trata desse tipo de distinção. É usado tanto por judeus como por não-judeus para referir-se ao povo judeu visto de fora, do ponto de vista de um espectador, para distinguir o grupo chamado "judeus" de outros grupos étnicos. Em si não há nada de negativo ou hostil nesse uso; é apenas uma questão de descrição diferencial.

Por outro lado, "Israel" denota a perspectiva de um "insider", de alguém que está dentro. Indica uma autocompreensão de um povo que se identifica como povo escolhido por Deus, os filhos de Israel, descendentes do patriarca (Jacó/Israel), através do qual veio a escolha e eleição. Em resumo, "judeu" define primariamente pela relação com a terra e pela diferenciação de pessoas de outros países, enquanto "Israel" define primariamente pela relação com Deus.

Portanto, a mudança de terminologia de Paulo é significativa. Sua preocupação era não fundir "judeu" e "gentio". Num sentido estrito isso seria impossível; não se pode simplesmente mudar a identidade étnica. Conforme vimos anteriormente, o termo "judaísmo" surgiu precisamente como maneira de reforçar essa distinção étnica também como distinção religiosa. "Judaísmo" por definição é algo que só "judeus" podem praticar. Precisamente isso estava na raiz do problema para Paulo, o judeu, que acreditava ser chamado para ser apóstolo dos gentios. Pois enquanto o entendimento do desígnio de Deus era posto em termos de "judeu" e "judaísmo" era quase impossível reconhecer qualquer lugar para os gentios nele que não como prosélitos do judaísmo.

Mas, ao mudar os termos para "Israel", Paulo abriu uma possibilidade diferente. Porque se a função de "Israel" como nome é identificar primariamente pela relação com Deus e a escolha de Deus, e não por diferenciação de outras nações e raças, então a questão se gentios podem ser incluídos pode ser resolvida numa base muito diferente. Estritamente falando, não é possível incluir "gregos" entre "judeus"; isso seria simplesmente uma confusão de identificadores. Mas pode ser possível incluir "gentios" dentro de "Israel". E de fato é isso o que Paulo tenta fazer em Rm 9-11.

Esta linha de reflexão também traz outro ponto que freqüentemente é mal entendido. Isto é, que o tema desses três capítulos de Romanos não é a "a Igreja e Israel," como tantas vezes se supõe. O tema é simplesmente "Israel". Como se deve entender "Israel"? Isso também significa: como deve ser entendido o novo movimento que Paulo representava? Ainda não como "igreja" em diferenciação com "Israel", nem como "o verdadeiro Israel", mas como incluído no "não-meu-povo" de Oséias (Rm 9,24-25), como ramos enxertados na árvore de Israel (11.17-24). O fato é que para Paulo "Israel" é e permanece o recebedor das bênçãos da aliança do Deus (9,4-5). "Israel" é o veículo do desígnio salvífico de Deus. Assim, a tarefa teológica é entender quem é "Israel" e como se deve definir "Israel". Esclarecida essa questão primária, poderão ser esclarecidas as questões secundárias de "judeu" e "gentio" à luz disso.

Não deve haver nenhuma dúvida sobre o que está em jogo neste estágio da teologia de Paulo: não apenas a identidade de Israel, mas também a identidade do cristianismo. Porque se a Igreja não é definida pela diferenciação em relação a Israel, mas sim pela inclusão em Israel e a identificação com as bênçãos de Israel, a própria autocompreensão do cristianismo está em questão. Para os que estão acostumados a séculos de confronto do "cristianismo" com o "judaísmo" esta pode ser uma tarefa enervante. Mas é inevitável para qualquer tentativa de teologizar com Paulo. Em especial há a questão do sentido pleno, para não dizer direito, de o cristianismo tomar as Escrituras daquela que agora é outra religião mundial – a Tanak judaica (Torá, Profetas e Escritos) – e chamá-las de suas (o "Antigo Testamento" cristão). Um cristianismo que não se entende a si mesmo em certo sentido próprio como "Israel" perde o seu direito às Escrituras de Israel. Da mesma forma, enquanto o diálogo judaico-cristão permanecer um diálogo entre "judaísmo" e "cristianismo," realmente não pode começar a entrar nos argumentos de Paulo. Pois a questão é precisamente que Paulo, ele próprio israelita (11,1), procura entender sua herança como israelita e reivindicar um lugar para os gentios nessa herança. E ele faz essa defesa segundo a compreensão de Israel exigida pelo começo da aliança e a continuação das obrigações de Israel.

É apropriado incluir neste ponto nossa análise da tentativa de Paulo de apresentar seu argumento, pois a confusa identidade de Israel é na verdade mais uma, e sob muitos aspectos a mais traumática, expressão da tensão escatológica descrita acima (§18). O clímax do "processo da salvação" (§18) será a salvação de "todo Israel" (11,26). Até o fim de Rm 8 a exposição paulina da tensão e do processo podia ter sido entendida em termos unicamente individuais. Agora ele deixa claro o que era apenas implícito antes – implícito no motivo "em Cristo" (etc.) e no uso de termos de Israel para descrever os convertidos cristãos – que a identidade cristã é inevitavelmente corporativa e ligada com a identidade de Israel. Mas agora a própria identidade de Israel está fora de questão, precisamente porque também Israel está envolvido na sobreposição das duas eras, preso entre os tempos. Portanto não é acidente "Israel" aparecer nas duas partes da afirmativa básica: "nem todos os que descendem de Israel são Israel" (9,6). Pois do mesmo modo como o "eu" (e a lei) de 7,14-25, também o "eu" de Israel está dividido. Está dividido entre o Israel da antiga aliança e, assim podemos dizer, o Israel da nova aliança, que consiste nos judeus e gentios que crêem. Mas o Israel anterior à vinda da fé (Gl 3,19-24), o Israel sobre cuja inteligência ainda permanece um véu (o véu de Moisés) (2Cor 3,14), o "judeu" que ainda se vangloria do seu status privilegiado perante Deus (Rm 2,17-29; 3,27-29), ainda é o "eu" de Israel. Como o indivíduo pode esperar a solução da tensão na ressurreição do corpo, assim Israel pode esperar a solução da tensão na parusia e na salvação (11,26). Mas por ora "os eleitos de Deus" estão divididos entre judeus e cristãos, e esta divisão continuará até vir o Messias, o libertador (11,27).

Esta proposição antecipa os resultados da análise de Rm 9-11, mas a visão preliminar de conjunto ajuda a esclarecer a perspectiva teológica que o próprio Paulo estabeleceu. O desenvolvimento de Paulo na sua exposição é muito mais refinado. Seu empenho é definir a identidade de "Israel", mas fazê-lo de modo a esclarecer (a) como é possível que outras nações participem da herança de Israel através do evangelho, (b) enquanto seus próprios compatriotas não compreendem o evangelho, e (c) como será resolvida essa anomalia. Mas tudo isso é desenvolvido pouco a pouco. No começo Paulo indica que há algo seriamente errado com relação aos seus compatriotas, apesar das suas admiráveis bênçãos (9,1-5). Mas não esclarece logo qual é o problema; isso só se torna mais claro em 9,31-33 e 10,21 até a afirmação mais clara no cap. 11. Na verdade a tática de Paulo nos caps. 9-11 é muito semelhante à sua tática no cap. 2. Sua exposição começa com afirmações teológicas que seu povo dificilmente discutiria, mas depois lentamente revela a lógica que mantém a tensão até a sua solução final.

É necessário apreciar a tática e o plano global de Paulo, pois deixar de fazê-lo facilmente levará os comentadores a deixar-se desviar para debates sobre a predestinação ou confundir-se sobre a relação entre os caps. 9 e 11 em particular. Mas para iluminar esses refinamentos maiores da teologia de Paulo é necessário acompanhar mais pormenorizadamente a sua linha de pensamento.

§19.3 A natureza da eleição de Israel (9,7-29)

O primeiro passo de Paulo é esclarecer a identidade do Israel do desígnio de Deus. Ele propõe uma charada: "Nem todos os de Israel são Israel" (9,6). Há grande tentação de resolver a charada imediatamente, saltar logo para a distinção clara entre o "Israel antigo" (os judeus) e o "novo Israel" (cristãos), como se isso resolvesse de um só golpe o problema proposto por Paulo – e alguns caem na armadilha. Uma solução mais óbvia da charada é que Paulo aludia ao conceito do resto. E isso tem mais sentido, considerando que Paulo toca este ponto a seguir. Mas nenhuma das soluções é suficientemente sensível à tática de Paulo de desdobrar lentamente sua resposta à charada. A identidade de Israel, assim poderíamos dizer, faz também parte do já-ainda não. E como as tentativas de resolver precipitadamente a tensão escatológica no nível da espiritualidade individual geralmente são desastrosas, assim também aqui as tentativas de resolver a identidade de "Israel"

rapidamente demais provavelmente serão desastrosas para a apreciação correta da resposta de Paulo. Para apreciar a teologia de Paulo neste ponto precisamos ter uma empatia com o seu modo de teologizar.

a) Rm 9,7-13. A palavra-chave da primeira fase da exposição de Paulo (9,7-29) é kaleo, "chamar." É o termo-chave nas afirmações cruciais de 9,7-9 e 9,10-13. E é o termo-chave que leva a exposição sobre a misericórdia e a ira de Deus (9,14-23) de volta à linha central do argumento de Paulo (9,24-26). A questão básica tratada nesta seção é, portanto, que a identidade de "Israel" é determinada pelo chamado de Deus. "Israel" é definido pela promessa (9,8) e pela eleição (9,11). Israel é o povo chamado por Deus. É importante entender que Paulo aqui não nega a eleição de Israel, define-a.

Na primeira parte (9,7-12) desta fase inicial da exposição de Paulo confrontam-se e definem-se as duas principais definições alternativas de Israel. Primeiro, Israel não é definido pela descendência física. Nem todos os filhos de Abraão são "descendentes" de Abraão. "A descendência de Abraão será chamada em Isaac" (Gn 21,12). Por implicação Ismael não é "descendente," isto é, não é o descendente portador das bênçãos prometidas a Abraão (9,7). Em outras palavras, os filhos de Deus, "Israel," são definidos não em virtude da descendência física de Abraão ("os filhos da carne"); pelo contrário, "os filhos da promessa são considerados como descendentes" (9,8), com referência específica à promessa de que Sara teria um filho (9,9).

A outra alternativa é descartada em 9,10-12. Como Ismael não constituiu o descendente prometido, assim tampouco Esaú. O que chama a atenção neste caso é a "eleição" (9,11) de Jacó em vez de Esaú, quando ambos ainda estavam no ventre. Assim, a eleição de Deus não dependeu de qualquer bem ou mal que praticaram depois (9,11). Em outras palavras, Paulo lembra aos leitores que a eleição de Deus não opera na mesma base que seu julgamento. O julgamento é do "bem e do mal" (2,9-10). Mas a escolha de Deus não depende da comprovada bondade anterior dos escolhidos. Tampouco depende "das obras" (9,12). Isto é, não depende da fidelidade provada à aliança ("as obras da lei"). A alusão à exposição anterior de Paulo sobre a justificação é novamente clara. O desígnio da eleição de Deus é determinado unicamente pelo seu chamado (9,12).

Nestes dois breves parágrafos Paulo, na verdade, retomou a polêmica exposição anterior do seu evangelho e relacionou-a com a nova questão da identidade de Israel. A implicação é clara: se a identidade de Israel como Israel é determinada pelo chamado, a promessa e a eleição, então a descendência física (identidade étnica) e a fidelidade à aliança não acrescentam nada a essa identidade básica e não devem ser consideradas como parte dessa identidade ou indispensáveis para ela. De fato, esta é uma reiteração do argumento anterior de Paulo nos caps. 3-4. Mas agora a sua preocupação é seguir a lógica do que isso significa para Israel. Vale a pena notar as sutilezas do tratamento de Paulo. Elas não são imediatamente aparentes, mas aqueles que sabem como finalmente se desdobra a exposição dos caps. 9-11 podem perceber a estratégia do desdobramento.

Por um lado, começa a emergir a implicação de que Paulo está envolvido numa inversão de papel. A leitura tradicional dos episódios Isaac-Ismael e Jacó-Esaú era que Israel era definido pela descendência de Abraão através de Isaac e Jacó e subseqüentemente pelas obras da lei exigidas do povo da aliança. Ao buscar atrás desses episódios o princípio neles envolvido (promessa e eleição), Paulo garantiu um ponto de alavancagem crítica, por meio do qual pôde reforçar seus argumentos anteriores, exigindo uma redefinição do próprio Israel. Nessa redefinição, Israel pode não encontrar-se mais no papel de Isaac e Jacó, mas no de Ismael e Esaú, isto é, no papel dos que representam o contraste da eleição de Israel!

Por outro lado, devemos notar que o uso de "Israel" em ambos os lados da afirmação inicial (9,6) ainda se aplica. O Israel histórico não foi negado ou rejeitado. Na verdade é o "eu" dividido de Israel que é explorado. O Israel da definição étnica e da fidelidade à aliança ainda é Israel. Pode não ser mais como tal o Israel do chamado de Deus. Mas esta afirmação pode ser reformulada: ainda não é como tal o Israel do chamado de Deus. Israel permanece envolvido na tensão escatológica.

b) Rm 9,14-23. Nesta segunda parte da primeira fase da sua exposição, Paulo enfrenta corajosamente e sem ambigüidade o lado obscuro de qualquer doutrina da eleição. A eleição de um implica como corolário inevitável a não-eleição, isto é, a rejeição de outro. Esaú e o Faraó do êxodo são os protótipos. "Amar" Jacó (isto é, esbanjar amor com Jacó) significa "odiar" Esaú (isto é, não dar essa afeição a Esaú; 9,13). Para o êxodo ser o tipo (protótipo) da misericórdia de Deus é essencial que o Faraó forneça o contraste do inimigo endurecido do povo de Deus. E Moisés não hesitou em atribuir os dois papéis diretamente a Deus (9,15-17). Paulo conclui: "De modo que ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem ele quer" (9,18).

Paulo sabia perfeitamente que com isso retratava Deus em termos arbitrários. "Que diremos então? Que há injustiça por parte de Deus?" (9,14). "Dir-me-ás então: 'por que ele ainda se queixa? Pois quem resistiu à sua

vontade?'" (9,19). Naturalmente, Paulo só faz estas perguntas para negá-las. "Certamente não" (9,14). "Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?" (9,20). É aqui que a lógica inevitável parece ser um predestinacionismo pleno, e Paulo ajuda um pouco nesse sentido: o oleiro tem todo o direito de fazer o que quiser com os utensílios de argila que formou (9,21). Mas forçar mais nessa direção é perder rapidamente a linha do seu argumento.

Há três facetas da exposição desta incômoda seção que lançam luz sobre a teologia de Paulo, tanto sobre Deus como sobre Israel.

Em primeiro lugar, Paulo, na verdade, enfatiza a soberania e a iniciativa soberana de Deus. De qualquer maneira, isso era axiomático para Paulo. Mas a passagem não é simplesmente exercício de teologia dogmática. O objetivo subjacente é eliminar qualquer tentativa de qualificar as conseqüências da iniciativa de Deus pelos termos segundo os quais Deus parece ter agido até agora. O fato de que ele amou Israel/Jacó e odiou Esaú não significava que a dedicação de Deus a Israel era em qualquer sentido outra coisa que não graça divina. O fato de que teve misericórdia com Israel e endureceu o Faraó significava que "Israel" foi definido como recebedor da misericórdia de Deus, não que Israel determinou o exercício e os limites da misericórdia de Deus.

Em segundo lugar, segue-se que Paulo tentava não tanto montar uma teologia da predestinação e sim criticar a teoria que então estava em vigor. Havia efetivamente um dogma da predestinação do qual Paulo fora eco. Este sustentava que Israel era o único beneficiário do plano de eleição de Deus. Isto é, Israel definido em termos de descendência de Abraão através de Isaac e Jacó, Israel definido como o Israel que Deus tirou do Egito por meio de Moisés. Segundo esse dogma, o lado obscuro da eleição referia-se só a Esaú e ao Faraó, o lado não-Israel da eleição de Israel. Mas esse era um dogma que Paulo estava em processo de destruir. A inversão de papéis para a qual a definição paulina de "Israel" abria o caminho equivalia a virar esse dogma de cabeça para baixo. Era realmente tão claro que os "vasos de misericórdia" deviam ser identificados simplesmente com Israel, e que só o não-Israel de Esaú e do Faraó eram os "vasos de ira" (9,22-23)? Em resumo, a aparente arbitrariedade atribuída a Deus Criador devia evitar que a coisa criada, em especial o próprio Israel, reivindicasse ou supusesse ter perante Deus outros direitos que não o de objeto da soberana escolha de Deus.

Terceiro, dentro da luz e sombra de 9,14-23 a nota mais forte é a da misericórdia. Quer dizer, Paulo não hesitou em declarar diretamente o soberano direito de Deus sobre a sua criação porque estava confiante que o desígnio último de Deus era o da misericórdia. Novamente isso está apenas implícito neste ponto, mas Paulo certamente tinha em vista o clímax final de sua exposição (11,30-32) quando desenvolveu esta seção. Assim a linha negativa (Esaú, Faraó, vasos de ira) é mantida num esquema mais abrangente, o lado escuro da grande composição de Deus que serve primariamente para pôr o lado positivo do desígnio de Deus numa luz ainda mais forte, o chiaroscuro escatológico de Deus. Aqui mais uma vez Paulo prepara o caminho para uma inversão de papéis, na qual Israel deve reconhecer que agora faz o papel dos "vasos de ira," em que é Israel quem faz o papel do Faraó endurecido (11,7.25). Portanto também aqui podemos dizer que a teologia da predestinação de Paulo está, também, incluída na tensão escatológica, o lado claro da predestinação como função do já, o lado escuro de predestinação como função do ainda não do desígnio final da misericórdia de Deus.

c) Rm 9,24-29. Na parte final desta fase da sua exposição Paulo começa a esclarecer quem esses contrários representam. Identifica primeiro os "vasos de misericórdia": "Isto é, para convosco, que ele chamou não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios" (9,24). Naturalmente, a afirmação é aquela feita tão cuidadosamente antes nos caps 1-4 – não só judeus, mas também gentios. Mas agora usa-se a formulação para identificar os "vasos de misericórdia" e, por implicação, o Israel do qual Isaac e Jacó eram os protótipos. O Israel da promessa e da eleição de Deus inclui ambos.

E para sublinhar o ponto principal – "Israel" definido por chamado divino – Paulo passa a documentar a natureza desse Israel e da sua constituição citando dois conjuntos de textos. O primeiro, de Os 2,23 e 1,10 (9,25-26), indica novamente o caráter do Israel chamado por Deus. Israel é o "não-meu povo" chamado para ser "meu povo," "o não-amado" chamado a ser amado, o "não-meu povo" "chamado filhos de Deus vivo." O segundo conjunto de citações baseia-se no conceito do "resto" de Israel (9,27-29). O Israel chamado por Deus inclui também o resto do Israel histórico. A continuidade e a sobreposição dos dois Israel, o "eu" dividido de Israel, é mantido. Pois a redefinição de Israel em termos de chamado divino não significa rejeição do Israel histórico, mas simplesmente um lembrete do caráter do chamado de Israel histórico para ser Israel.

§19.4 O equívoco de Israel quanto ao seu chamado (9,30-10,21)

Paulo acabou de estabelecer sua base: se "Israel" é definido pelo chamado de Deus, não deveria causar surpresa se o "não-meu povo," as outras nações, os não-judeus, são incluídos em "Israel," os vasos de misericórdia. Agora começa a desdobrar as conseqüências do Israel histórico. Isso significa que o Israel que

continua a definir-se segundo os termos tradicionais da lei, aquilo que o separa das outras nações, está com isso deixando de apreciar o papel da lei. Deixa de ver que a lei deve ser entendida segundo a fé e em relação com Cristo. E conseqüentemente não respondeu ao evangelho. Novamente o argumento se divide em três partes.

a) Rm 9,30-10,4. Já analisamos a maior parte do argumento deste parágrafo. Conforme vimos, resume grande parte da crítica anterior de Paulo a Israel, não só em Romanos, mas também em Gálatas. Aqui podemos concentrar-nos na compreensão da sua função no fluxo da exposição de Paulo nos caps. 9-11. Efetivamente, o que Paulo faz é argumentar que a autodefinição de Israel em termos das obras da lei (9,31-32) é a continuação do equívoco do "Israel" já identificado em 9,12. Continuar a perseguir o objetivo da exigência de Deus "como se fosse pelas obras", é não entender a razão porque foi escolhido Jacó e não Esaú. Esta é a primeira indicação explícita de que a angústia em relação aos seus compatriotas (9,2-3) foi causada pela falha de Israel, e começa a expor a inversão de papéis implícita em 9,7-23.

Inversamente, a razão por que os gentios "não-meu povo" tiveram êxito ao alcançarem a justiça ainda que não a tivessem buscado como meta, era porque o tinham feito segundo a fé (9,30). Sem percebê-lo, realizaram a idéia-chave do evangelho segundo o qual os humanos só podem participar da justiça de Deus através da fé. Enquanto Israel tropeçara no chamado para crer em Cristo (9,32-33), os gentios viram que sua fé no evangelho de Cristo os levara ao objetivo que, conforme se supunha, devia ser promovido pela lei.

Reafirma-se o fato em 10,1-4. Paulo deseja ardentemente que Israel seja incluído no processo da salvação (10,1). Mas o zelo de Israel foi mal orientado (10,2) e sua tentativa de estabelecer sua justiça como sua própria foi a incompreensão da maneira como Deus exerce sua justiça (10,3). Todavia o que Cristo realizara não deixava mais lugar para tal equívoco, e o sucesso do evangelho de Cristo, ao levar a justiça de Deus a todos os que crêem, deveria indicar com suficiente clareza que a antiga autocompreensão agora era um obstáculo para a justiça de Deus e não uma expressão desta (10,4).

b) Rm 10,5-13. Esta parte seguinte do argumento de Paulo é freqüentemente mal interpretada, principalmente porque é entendida em termos de conflito direto entre a lei e a fé, conflito resumido nos dois textos de Lv 18,5 (10,5) e Dt 30,12-14 (10,6-9). Mas as nossas explorações anteriores e agora o fluxo do argumento dos caps. 9-11 devem ajudar-nos a ganhar uma visão mais clara.

Primeiro, temos que lembrar que Paulo não era totalmente hostil à lei. Sua crítica dirigia-se contra a lei na sua função de anjo da guarda de Israel prolongada além do tempo indicado (Gl 3,10-4,10). E contra a lei usada e abusada pelo pecado (Rm 7,7-25). Aqui temos indicações suficientes no contexto imediato para reafirmar a mesma linha: a "lei da justiça" como objetivo próprio da busca de Israel (9,31), busca que falhara não porque a lei era o objetivo errado, mas porque eles a tinham procurado de maneira errada (9,32). Segue também a implicação de que havia maneira certa de procurar a "lei da justiça," isto é, "pela fé" (9,32). Analogamente em 10,1-4. Se for entendida corretamente a força de 10,2-3, deve ser mais claro que era a lei, enquanto preservando a característica própria de Israel, que devia ser considerada como tendo chegado ao "fim" (10,4).

Segundo, voltando a 10,5-13, verificamos que a primeira citação é de Lv 18,5. "Moisés, com efeito, escreveu a respeito da justiça que provém da lei 'O homem que fez essas coisas viverá por elas'" (10,5). Também este é texto que tem sido muito mal compreendido.

Conforme observamos anteriormente, ele não diz que a lei é a maneira de conquistar ou ganhar a vida; ao contrário, visava primariamente a indicar a maneira como a vida devia ser vivida pelo povo da aliança. Esta era, portanto, o que poderíamos chamar uma justiça secundária, a justiça que era fruto da justiça primária, a justiça pela fé. A falha de Israel foi ter confundido as duas, ter dado à justiça pela lei um status mais fundamental, como algo exigido dos crentes gentios tanto quanto a justiça primária. Terceiro, o texto que Paulo a seguir passa a expor para distinguir "a justiça pela fé" da "justiça pela lei" (10,6-9) é Dt 30,12-14. Paulo dificilmente deixou de perceber que este era texto que visava a enfatizar a relativa facilidade de observar a lei (Dt 30,11-14 LXX).

> Porque este mandamento que hoje te ordeno não é excessivo para ti, nem está fora do teu alcance. Ele não está no céu, para que digas: "Quem subirá por nós até o céu, para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?" E não está no além-mar, para que digas: "Quem atravessaria o mar por nós, para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?" Sim, porque a palavra está muito perto de ti: está na tua boca e no teu coração, para que a ponhas em prática.

Ao citar justamente este texto para expor "a justiça pela fé", é improvável que Paulo quisesse apresentar uma justaposição completamente antitética da lei e da fé. Uma exposição tão arbitrária teria sido demasiado

vulnerável à réplica de que Moisés escreveu essas palavras com referência à lei. Tem mais sentido supor que Paulo mais uma vez indica distinção entre a lei caracteristicamente entendida por Israel e em Israel e a lei entendida em termos da fé; a mesma distinção já feita em 9,31-32.

Neste exercício Paulo foi ajudado pelo fato de que outros judeus antes dele já haviam exposto a mesma passagem de maneira não muito diferente. Baruc referira-a à Sabedoria divina (Br 3,29-30), que depois identificou com a lei (4,1). E Fílon a usara com referência "ao bem", entendendo novamente a Torá como a encarnação "do bem". Em outras palavras, havia o entendimento geral de que Dt 30,11-14 tinha a referência que transcendia a simples relação de um para um com a Torá. A exposição de Paulo da mesma passagem em termos de "palavra da fé" (Rm 10,8) não é de natureza muito diferente. Em outras palavras, Paulo aqui explora o alcance maior de Dt 30,12-14 para indicar que o que se expressa na lei não está em antítese com a fé. Pelo contrário, a lei corretamente entendida expressa aquela confiança que é fundamental para a relação de Israel com Deus, do começo ao fim, a justiça de Israel propriamente entendida como justiça de Deus. Era isso o que a tornava tão diferente da lei entendida simplesmente como reguladora da vida em Israel, a justiça da vida do dia-a-dia.

Como nos dois parágrafos anteriores (9,30-33 e 10,1-4), Paulo não deixa o contraste simplesmente em termos de fé. A fé de que fala é a crença de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos e a conseqüente entrega a Jesus como Senhor (10,9). É esta confiança ("com o coração") e este comprometimento ("com a boca") que recebe a justiça e a salvação (10,10). A repetição da citação de Is 28,16: "Quem nele crê não será confundido" (10,11) – liga a seqüência do pensamento com a de 9,30-33. E a repetição do temático "todos" liga o pensamento com 10,4: "todos os que crêem".

Mas igualmente importante é a volta ao tema primário dos caps. 9-11. O que tudo isso significa para Israel é que a diferenciação histórica entre judeu e grego não vale mais nada: "não há distinção entre judeu e grego" (10,12). A categoria determinante agora é o "todos os que crêem" naquele que é "Senhor de todos, rico para todos os que o invocam" (10,12). Na fase adâmica da história humana foi a influência universal do pecado que diminuiu as diferenças entre judeu e grego, tornando-as insignificantes (3,22-23). Agora é o domínio universal de Cristo como Senhor e a abertura da graça de Deus a todos os que crêem que deixa o judeu sem a vantagem do Israel histórico sobre o grego. Aqui a abertura de Deus em Cristo a "todos os que confiam" corresponde à definição de Israel segundo o chamado de Deus (9,7-13.24-26). Na definição de Israel, o correlato do chamado de Deus não é a distinção étnica ou as obras, mas a fé no Cristo de Deus. Também aqui a tensão escatológica surge à superfície como tensão entre "chamado" e "todos."

c) Rm 10,14-21. O objetivo da parte final da seção central dos caps. 9-11 parece claro, e não precisamos deter-nos longamente nisso. O objetivo era evidentemente completar com mais pormenores o contraste inicial entre a fé dos gentios e a descrença de Israel (9,30-31). A possibilidade de crer estava aberta para Israel: a palavra que gera a fé (10,14.17) foi pregada amplamente, mas "nem todos obedeceram ao evangelho" (10,16). Israel ouvira o evangelho com suficiente clareza (10,18). Mas enquanto outros ouviram e responderam (10,20 está estreitamente relacionado com 9,30), Israel permanecera desobediente e obstinado (10,21).

A sutileza começa com 10,19. Paulo já perguntara: "Será que eles não ouviram?" E negara isso redondamente: "Pelo contrário..." (10,18). Paulo parece simplesmente repetir a pergunta: "Mas, eu pergunto, será que Israel não entendeu?" (10,19). Entretanto, a repetição não evoca simplesmente a resposta repetida. Pois Paulo responde citando primeiro Moisés: "Eu vos enciumarei de um povo que não é povo; por um povo sem inteligência excitarei vossa ira" (10,19). Introduzindo assim o tema de Israel "enciumado", Paulo dá a primeira indicação da solução do problema da descrença de Israel. A revelação dessa solução aguarda o clímax da exposição de Paulo no cap. 11 (11,11.14.26). Neste ponto Paulo indica que a questão não é simplesmente uma questão de Israel ouvir e desobedecer. O caso é mais complexo. Em termos da nossa teologização com Paulo, este nota que Israel ainda está enredado entre os tempos. Dentro do desígnio maior de Deus de estender o seu chamado a todos, o Israel histórico não é mais o beneficiário único ou imediato. No processo de sua salvação, Israel ainda tem que experimentar toda a angústia da tensão escatológica.

§19.5 Israel não foi abandonado (11,1-24)

Em tudo isso Paulo andava sobre uma difícil corda bamba. Recusou resolutamente a fácil solução de, assim poderíamos dizer, fazer cair a tensão. Não podia voltar simplesmente à sua antiga posição pré-cristã, o Israel do chamado de Deus como Israel étnico identificado pelas suas obras da lei. Mas também não resolveria a questão redefinindo totalmente "Israel" apenas como aqueles que crêem em Cristo. "Israel" não podia ser cortado tão completamente da sua história e ainda ser "Israel." Mas é só agora que Paulo evidentemente se sentiu em condições de começar a delinear o quadro mais completo – uma continuidade através de um resto (11,1-6), o tropeço de Israel pela divina providência, mas em vista de uma consumação gloriosa (11,7-16), a

oliveira de Israel com sua mensagem de esperança para o Israel histórico e advertência para o Israel enxertado (11,17-24), e o desfecho final (11,25-32).

a) Rm 11,1-6. Receando que o tema central entrementes se tivesse tornado obscuro, Paulo repete a pergunta principal: "Pergunto, então, será que Deus repudiou o seu povo?" (11,1). E responde com o seu característico: "De modo algum!" As razões para essa certeza documentam bem a tensão dentro da concepção de Israel com a qual Paulo joga.

Devemos notar, em primeiro lugar, que o teor da própria pergunta evoca fortes temas intra-Israel. É a única vez que, fora de uma citação escriturística, Paulo fala de "povo de Deus". A fala sobre "povo de Deus" claramente evoca a tradicional auto-identificação de Israel. O fato de Paulo usá-la aqui indica claramente que sua linha de pensamento ainda está presa (e isso deliberadamente) na tensão de Israel lembrado segundo sua verdadeira identidade como povo de Deus. De maneira semelhante, a linguagem de repúdio ou rejeição (aposato) ecoa o típico uso escriturístico, em que a idéia de Deus rejeitando seu povo era usada como possibilidade, pergunta ou conclusão. A pergunta de Paulo é posta como uma pergunta que pede a resposta "Não!" Ela de fato reflete a angustiada incompreensão dos que anteriormente enfrentaram o mesmo problema, e a certeza de que a rejeição de Deus não era para sempre. A tensão permanece não resolvida.

Segundo, a elaboração imediata de Paulo do seu "De modo algum!" à primeira vista quase parece arrogante: Deus não rejeitou Israel porque não rejeitou a mim! Mas isso seria desconhecer a significação das palavras. Pois Paulo deliberadamente se identifica como "israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim" (11,1). Isto é, não se identifica como "judeu" (Israel histórico na sua separação das outras nações). Pelo contrário, identifica-se com os "israelitas" de 9,4. Combina o seu entendimento da "descendência de Abraão" (Rm 4,13-18) com sua auto-identificação pré-cristã como "do povo de Israel, da tribo de Benjamim" (Fl 3,5). Em outras palavras, Paulo fala de dentro de "Israel", isto é, como o "eu" dividido de Israel, envolvido na tensão já-ainda não.

Em terceiro lugar, é dentro dessa tensão que a segunda sentença da sua resposta ganha sua força: "Deus não repudiou seu povo que conheceu de antemão" (11,2a). Paulo dificilmente poderia ser mais claro: a continuidade de Israel, do povo de Deus está intacta. O Israel do chamado de Deus ainda é o Israel que Deus chamou. A linguagem do pré-conhecimento (8,29) e do chamado (8,30), que reforçava a certeza dos cristãos romanos, continuava a dar segurança não menor ao povo de Deus, Israel.

À luz disso, finalmente também a função de 11,2b-6 se torna clara. Esta função não é apenas assegurar a continuidade de Israel num resto, do qual os sete mil "que não dobraram o joelho a Baal" (11,4) são o paradigma. É também lembrar a Israel que a tensão entre fé e apostasia, entre rejeição e restauração foi um aspecto repetido da história de Israel. Os sete mil representam o já "agora" (11,5) em oposição ao ainda não da apostasia dos demais de Israel. Mais ainda, é lembrete de que Israel, seja o povo todo, seja o resto, sempre é definido pela "eleição da graça" e "não mais pelas obras" (11,5-6). A reemergência da palavra-chave anterior "graça" sublinha o caráter de eleição e a diferença em relação a um Israel definido pelas obras. É a mesma graça de Deus que "reservou sete mil para si" (11,4), que agora determina esta outra fase do resto da história de Israel.

b) Rm 11,7-16. Agora, por fim, Paulo pode revelar toda a extensão da tensão escatológica enquanto concerne a Israel e explica sua angústia conseqüente. Ele o faz reafirmando a tensão em termos de tripla distinção, entre "Israel," "os eleitos" e "o resto" (11,7). "O que Israel procurou não o alcançou". Isso na verdade é nova redação de 9,31. A oração de contraposição por sua vez, reflete 9,30: "mas os eleitos o alcançaram". Mas então acrescenta: "E os demais ficaram endurecidos". Então, quem são "os eleitos (he ekloge)"? O paralelo com 9,30 sugere a resposta: "gentios crentes". O contraste com "os demais" sugere a resposta: "judeus crentes", "o resto". Mas a melhor resposta é em termos de Israel envolvido na tensão escatológica. Pois cada um dos termos às vezes se funde com os outros e outras vezes se distingue dos outros. E isso reflete a natureza do "eu" dividido de Israel, o Israel que atualmente falha e o Israel que já experimenta a graça escatológica em Cristo através da fé.

A observação de que "os demais ficaram endurecidos" marca o início da fase final, na qual Paulo começa a desatar os apertados nós da sua teologia da eleição desenvolvida em 9,14-23. Pois o termo "endurecidos" visa claramente a ecoar a linguagem equivalente de 9,18. Lá Paulo tirou a conclusão das ações precedentes de Deus com o Faraó, de que "ele endurece a quem quer". Aqui a voz passiva faz o mesmo: que o "endurecimento" em questão foi ato de Deus. A diferença aqui é que agora são "os demais" (de Israel) que são visados. Na misteriosa operação do desígnio da eleição de Deus, o próprio Israel agora experimenta o lado escuro da eleição.

Apóiam a afirmação dois textos notáveis. O uso de Dt 29,4 (11,8) implica que a falha presente de Israel em responder ao evangelho é simplesmente outro exemplo de obtusidade que Israel mostrou no deserto. A segunda citação é mais ou menos do Sl 69,22-23 (11,9-10). Citando-o aqui, Paulo faz o que fez em Rm 3,10-18. Isto é, toma um texto originalmente dirigido contra os inimigos de Davi e aplica as imprecações de Davi contra o povo do próprio Davi. Esta é a profundeza da miséria presente de Israel: sua falha em responder ao Messias de Israel não é simplesmente ato de desobediência (10,16-21); também é a resposta do próprio Deus à imprecação de Davi contra os inimigos de Israel!

Mas, tal como na réplica de Paulo a 10,21 (isto é, em 11,1-6), Paulo imediatamente põe a situação presente de Israel no contexto maior do desígnio de Deus. Em 11,1-6 ele olhou para trás. Agora olha para frente. A qualificação é tripla e esclarece mais a significação da inversão do papel de Israel.

Primeiro, o seu tropeço não é tão sério como parece à primeira vista. Não é queda completa, como, por exemplo, sobre o próprio rosto que coloca um corredor completamente fora da corrida (11,11).

Segundo, "pela sua queda a salvação chega aos gentios" (11,11). A implicação é claramente que Israel tinha que ser posto fora da corrida (pelo menos temporariamente) para que "os gentios" pudessem competir com sucesso. Poderíamos dizer que a eleição anterior de Israel dera ao Israel histórico tal vantagem na busca da justiça (9,30) que, se Israel se tivesse dedicado sem rebeldia à nova fase da busca (através da fé em Cristo), os gentios poderiam ter sido totalmente postergados e excluídos. A desqualificação de Israel visava a abrir essa justiça mais plena e livremente aos gentios.

Mas, em terceiro lugar, isso não era tudo. Pois havia a outra finalidade segundo a qual o evangelho entre os gentios "haveria de provocar o ciúme de Israel" (11,11). Paulo desenvolve a questão em 11,13. Este é precisamente o objetivo de Paulo como israelita que também é "apóstolo dos gentios". Ele procura fazer um sucesso do seu ministério entre as nações, mas não porque tivesse repudiando o seu próprio povo. Muito pelo contrário. Seu objetivo pleno é "provocar o ciúme dos seus compatriotas", na esperança de salvar alguns (11,14). Aqui Paulo oferece uma visão única da sua própria autocompreensão como apóstolo. Mais uma vez fala conscientemente como israelita ("meus compatriotas") e como "apóstolo dos gentios". Sua preocupação não era estabelecer igrejas que fossem diferentes de Israel. Sua preocupação era, ao contrário, que fosse plenamente constituída a amplitude completa do povo de Deus, o Israel da graça. Sua própria experiência de ser impelido para as duas direções era expressão de Israel envolvido na sobreposição das eras.

Como alguém que se gloria pela identidade e pela história do seu povo, Paulo alegra-se com a perspectiva. A idéia é-lhe tão cara que a repete: 11,12.15:

> Se a transgressão deles significa riqueza para o mundo e a sua falha riqueza para os gentios, quanto mais fruto dará a sua plenitude... Se a rejeição resultou na reconciliação do mundo, o que será seu acolhimento senão a vida que vem dos mortos?

Como em 5,9-10, o "quanto mais" capta bem a tensão escatológica: Israel entre a falha presente e a plenitude futura. Paulo pode ter tido em mente aqui o uso regular de pleroma ("plenitude") em grego para denotar o completamente pleno da tripulação de um navio. Sem estar completo o navio de Israel não pode zarpar para a nova era. Paulo tampouco hesita em inserir a perspectiva total num contexto cósmico e escatológico. A rejeição "já" de Israel significou "reconciliação para o mundo". Sua "ainda não" aceitação significará nada menos que "vida dos mortos", isto é, a ressurreição final. O clímax do desígnio final de Deus marcado pela ressurreição dos mortos será dado pela entrada de Israel.

O versículo final desta parte (11,16) fornece a transição para a parte seguinte. "Se as primícias (aparche) são santas, a massa também o será; e se a raiz é santa, os ramos também o serão". A discussão se "as primícias" se referem aos patriarcas ou aos primeiros cristãos convertidos, pode ser mais um exemplo de exegese tipo isto ou aquilo, que cortou a tensão da confusa identidade de Israel. A ambigüidade das palavras de Paulo deve ser tomada, antes, como uma indicação de que ele operava com as duas idéias. Os primeiros convertidos, incluindo os gentios, são as primícias da colheita total de Israel como um todo. A promessa aos patriarcas ainda está na base de todo o programa e continua a fornecer a certeza da fidelidade de Deus ao seu povo (11,28-29).

Mas em relação à segunda metade do versículo, não pode haver muita dúvida de que a imagem é a de Israel como plantação de Deus. Assim, por "raiz" Paulo certamente queria referir-se aos patriarcas. "Os ramos" são as gerações de Israel. Quem são todos os envolvidos é o que Paulo dirá no parágrafo seguinte. Mas o seu primeiro ponto é sublinhar que a santidade dos ramos depende da santidade da raiz. Isso, naturalmente, não é

volta à teologia da santificação pela descendência dos patriarcas. É apenas uma maneira de dizer que a santidade de Israel está ligada com a totalidade de Israel. O chamado de Deus não pode ter o seu efeito pleno até que estejam incluídos todos os que são chamados.

c) Rm 11,17-24. A imagem elaborada da oliveira é tema apropriado para servir como antecedente imediato do clímax de 11,25-36. Pois a oliveira certamente é pensada como uma imagem de Israel. Por isso o uso que Paulo faz dela é altamente instrutivo para entendermos a sua teologia de Israel.

Primeiramente, devemos notar que Paulo permanece o tempo todo com a imagem de uma única árvore. Sequer sugere que a árvore poderia ser cortada e substituída por outra. Só há um Israel. Os ramos gentios enxertados na árvore (11,17) não formam uma planta diferente ou separada. Têm status de pertencer a Israel em virtude de terem recebido participação em Israel.

Segundo, Paulo parte da distinção básica: Israel como a oliveira cultivada, os gentios como provenientes de uma oliveira brava. A identidade de Israel começa, portanto, com a distinção básica do Israel histórico das outras nações. Os ramos gentios só florescem como ramos em virtude da raiz (11,18), isto é, assim poderíamos dizer, em virtude das bênçãos prometidas aos patriarcas.

Terceiro, o sentido principal da alegoria é advertir os cristãos gentios contra a idéia de que os papéis foram invertidos, de que as mesas foram viradas. O corte dos ramos do Israel histórico certamente visava a dar lugar para os gentios dentro de Israel (11,19-20). Mas isso não inverteu a linha de dependência de todos os ramos das raízes históricas (11,18).

Quarto, a base na qual os ramos têm lugar dentro de Israel é a fé. Os ramos naturais foram cortados pela incredulidade. Os ramos silvestres foram enxertados e conservam seu lugar pela fé (11,20). Mas isso também significa que os ramos gentios incrédulos podem ser novamente cortados e outros ramos naturais crentes podem, e serão, reenxertados (11,23-24).

Quinto, soberanamente por trás de todo o processo está Deus. Foi Deus quem não poupou os ramos naturais (11,19-21) e foi Deus quem enxertou os ramos da oliveira brava "contrariamente à natureza" (11,24). Assim também é Deus quem poderá não poupar os ramos gentios (11,21), e é Deus quem pode enxertar novamente os ramos antigos (11,23). A oliveira é, portanto, uma lição sobre "a bondade e a severidade de Deus: para com os que caíram severidade; mas para contigo a bondade de Deus, se perseverares nessa bondade" (11,22). Aqui temos o outro lado da tensão escatológica: a bondade e severidade de Deus que corresponde à fé (dos gentios e de outros) e à incredulidade (do Israel presente). Conseqüentemente não há lugar para orgulho, a antítese da fé; somente para o temor de Deus.

Numa palavra, nas mãos de Paulo a oliveira (11,17-24) torna-se uma das maneiras mais admiráveis e eficientes de indicar a teologia de Paulo sobre Israel: que Israel ainda era o sujeito central do desígnio salvífico de Deus, expresso na sua bondade e na sua severidade; que a identidade de Israel definida pela graça e pela fé incluía tanto o Israel histórico quanto os gentios; e que o processo na salvação ainda estava na tensão e na incerteza do já e ainda não.

§19.6 Todo o Israel será salvo (11,25-36)

A solução final, literária e teológica, aparece em 11,25-27:

> Não quero que ignoreis, irmãos, este mistério, para que não vos tenhais na conta de sábios: o endurecimento atingiu uma parte de Israel até que chegue a plenitude dos gentios, e assim todo Israel será salvo, conforme está escrito: "De Sião virá o libertador e afastará as impiedades de Jacó e esta será minha aliança com eles, quando eu tirar seus pecados" (Is 59,20-21).

A solução vem como a revelação de um "mistério", o mistério do desígnio final de Deus. Esse desígnio, Paulo pode revelar agora, sempre teve em vista a introdução de todos os gentios. Presumivelmente esta era uma convicção que Paulo via enraizada na revelação da sua conversão, que o Filho de Deus devia ser anunciado entre os gentios (Gl 1,16). O seu prenúncio escriturístico ele certamente o via na promessa a Abraão de que "em ti serão abençoadas todas as nações" (Gl 3,8). Mas aqui constitui a solução do enigma da incredulidade de Israel. A solução do enigma era esta: Israel experimentava um "endurecimento parcial", até que tivesse entrado "o número completo dos gentios". Portanto, também aqui mais uma vez não havia motivo para a autocongratulação ou orgulho dos gentios em face do tropeço de Israel. Tudo era de acordo com o desígnio original e último de Deus.

Aqui, finalmente, são resolvidas a identidade de Israel e sua relação com os eleitos de Deus. Paralelamente à tripla distinção de 11,7 (Israel, os eleitos, os demais), agora temos "Israel parcialmente endurecido", "o número completo dos gentios" e "todo Israel". A primeira frase indica todo o povo que sofre de cegueira parcial. A segunda deliberadamente põe em paralelo a aceitação completa final de Israel (o seu pleroma – 11,12) com o "número completo (pleroma) dos gentios". E a terceira estende o campo o mais amplamente possível: "todo o Israel". Não pode haver dúvida que por "Israel" Paulo aqui entende o povo histórico deste nome. 11,28-29 põe a questão fora de qualquer dúvida razoável. Mas agora é Israel definido primariamente pela "eleição" e pelo "chamado" de Deus (11,28.29); o eco de 9,11-12 e 24 é igualmente claro. Em outras palavras, a divisão no "eu" de Israel será curada. A divisão entre o Israel histórico e os chamados por Deus desaparecerá no "número completo" de Israel e dos gentios. Paulo continua a usar "Israel" para o Israel histórico, mas não mais de maneira excludente. Quando "todo o Israel" for salvo, será sanada a divisão no povo de Deus, será resolvida a tensão escatológica e o Israel de Deus estará completo.

Um dos aspectos mais notáveis desta última seção do grande discurso de Paulo sobre Israel é a ausência de qualquer coisa que seja caracteristicamente cristã. Este é Paulo o israelita falando. Ele não enfraquece em qualquer grau que seja o seu compromisso com os gentios. Mas mantém firme a esperança da salvação final de Israel que do começo ao fim é caracteristicamente judaica. É certo que ele focaliza a vinda do "libertador de Sião" (11,26), a vinda do Messias, e não a Torá. E não há dúvida que ele tem em mente a volta de Cristo Jesus. Mas a expressão da esperança é deixada na vagueza das palavras tiradas de Is 59,20-21. Paulo evidentemente queria expressar sua esperança para Israel em termos que fossem os mais atraentes e os menos desconcertantes possíveis para aqueles dos seus compatriotas que até então foram repelidos pela proclamação cristã de Jesus. Efetivamente ele convida seus compatriotas israelitas a unir-se a ele na espera da vinda do Messias. Nesta esperança comum as tensões divisivas entre as eras, entre o Israel histórico e os judeus e gentios mais recentemente chamados podem ser transcendidas.

Esta nota de esperança reconciliadora reforça-a a passagem final desta grande sinfonia (11,28-32) e o coro final (11,33-36). Pois do começo ao fim o tema é o desígnio soberano de Deus. Seu desígnio foi firme e imutável desde o começo: "Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis" (11,29). O Deus de Israel permanece fiel a Israel; sua justiça permanece até o fim. Esse desígnio inclui o mistério da desobediência preparatório para o recebimento da misericórdia (11,30-31). E qualquer seja a perplexidade e a angústia do período da desobediência, a meta final garantida é "para fazer misericórdia a todos" (11,32). E no peã final de louvor é somente Deus quem está em foco (11,33-36); Cristo não é mencionado. Na visão paulina do clímax do processo da salvação, este é o equivalente do clímax da cristologia em 1Cor 15,24-28: "para que Deus seja tudo em todos".

§19.7 A meta final (15,7-13)

Na avaliação da função dos caps. 9-11 dentro de Romanos e dentro da teologia de Paulo muitas vezes se esquece que Paulo volta ao tema naquela que na verdade é a declaração culminante do evangelho e da teologia exposta na carta, 15,7-13:

> Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu, para a glória de Deus. Pois eu vos asseguro que Cristo se fez ministro dos circuncisos para honrar a fidelidade de Deus, no cumprimento das promessas feitas aos pais; ao passo que os gentios glorificam a Deus pondo em realce sua misericórdia, segundo está escrito: "Pelo que eu te confessarei entre as nações e salmodiarei o teu nome" (Sl 18,49). Diz ainda: "Nações exultai junto com o seu povo" (Dt 32,43 LXX). E ainda: "Nações todas louvai o Senhor, e que todos os povos o celebrem" (Sl 117,1). Isaías, por sua vez acrescenta: "Surgirá o rebento de Jessé, aquele que se levanta para reger as nações. Nele as nações depositarão sua esperança" (Is 11,10). Que o Deus da esperança vos cumule de toda a alegria e paz em vossa fé, a fim de que pela ação do Espírito Santo a vossa esperança transborde.

Aqui precisamos notar apenas quatro aspectos. (1) O tema de ligação com a exortação precedente aos fracos e aos fortes (14,1-15,6) é o do acolhimento. Mas enquanto em 14,1-15,6 o apelo principal era aos fortes para "acolher" os fracos (14,1; 15,1), aqui o apelo é imparcial, dirigido aos dois: "acolhei-vos uns aos outros" (15,7). Como a questão tratada em 14,1-15,6 é primariamente um problema ocasionado pelas sensibilidades da identidade judaica, o apelo à mútua aceitação e respeito é importante. Paulo não quer que seja abandonada a identidade cristã judaica mas ampliada. A esperança é aquela que foi expressa no versículo anterior: "a fim de que, de um só coração e de uma só voz (juntos) glorifiqueis o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" (15,6).

(2) A continuidade da identidade com o passado do Israel histórico é claramente enfatizada: "Cristo o

servidor da circuncisão para honrar a verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos pais" (15,8). Que toda a carta foi motivada pelo objetivo de demonstrar a fidelidade (=verdade) de Deus, é claramente reafirmado – isto é, sua fidelidade ao seu desígnio original através da circuncisão, em confirmação das suas promessas aos patriarcas. O argumento de Rm 11, ou de 9-11 como um todo, não foi uma reflexão posterior na teologia de Paulo segundo Romanos, mas central em toda a carta. A continuidade cristã com Israel, mas também a continuidade de Israel permaneceu fundamental para o evangelho de Paulo. (3) Igualmente central era a integração das outras nações com o povo de Deus, não a assimilação a elas ou a absorção por elas. É como se Paulo separasse e retivesse da sua exposição dos caps. 9-11 permeados de citações escriturísticas um grupo de citações das Escrituras que mais eficazmente resumiam sua esperança da realização dos desígnios de Deus. A questão é apresentada engenhosamente. Paulo volta à hendíadis hebraica "verdade e misericórdia" (hesed we'emeth), tão característica da autocompreensão de Israel como eleito favorecido de Deus. Mas tal como dividiu o Shemá em 1Cor 8,7 (entre um Deus e um Senhor), assim aqui divide a hendíadis entre a circuncisão (15,8) e as nações (15,9); ambas são agora abraçadas pela misericordiosa aliança de Deus. E em 15,10 a versão elaborada da LXX de Dt 32, o Cântico de Moisés, tal expressão fundacional da autocompreensão de Israel oferece a Paulo exatamente a linha que ele queria. Pois o grego mudou o triunfalista hebraico ("Louvai seu povo, ó vós nações" – RSV) em algo muito mais conveniente para o caso de Paulo: "Exultai, nações, junto com o seu povo". O "com" oferece justamente a nota de integração que Paulo evidentemente procurava. (4) Então a seqüência final de textos pode recapitular a abrangência da visão de Paulo em relação a judeus e gentios na comunidade de culto e de esperança. "Que todos os povos o celebrem" (15,11), onde o "todos" cumpre pela última vez o seu papel mais característico em Romanos, "todos", o judeu primeiro mas também o gentio, gentios e judeus. O rebento de Jessé é aquele "em quem as nações depositarão a sua esperança" (15,12). O fato de Paulo encerrar sua exposição teológica com tríplice ênfase na sua "esperança" (15,12-13) confirma a centralidade desta esperança na sua teologia.

§19.8 Conclusões

Em Rm 9-11 Paulo desvenda sua alma como em nenhum outro lugar. Sua identidade pessoal e a lógica do seu evangelho estavam intimamente ligadas com o chamado e o destino do seu povo. Conseqüentemente a teologia resultante é mais pessoal, e mais vulnerável, que em qualquer outro ponto.

Para ser mais específico, a sua visão do futuro de Israel estava estreitamente relacionada com o seu próprio senso de chamado para ser apóstolo dos gentios. Sua convicção e esperança evidentemente era que seu trabalho missionário seria fator decisivo para a consumação final (11,13-15). Suas esperanças de empreender uma missão na Espanha (15,24.28) não significam que ele previa longo período de missão mundial ainda a ser cumprido. Pelo contrário, provavelmente a via como a expansão final aos filhos de Jafé, de acordo com a tábua das nações e sua geografia correlata, conforme originalmente considerada em Gn 10. Em conseqüência, à medida que a teologia de Paulo neste ponto estava ligada com a sua autocompreensão como missionário torna difícil ao teólogo posterior separar e desenredar as duas. A dificuldade óbvia que resulta é que a visão de Paulo sobre sua parte na missão de trazer à fé "a plenitude dos gentios" não chegou a ser completada. Ele não chegou à Espanha, ao que sabemos. E a missão mundial do cristianismo é interminável. Então o que significa isso em relação à sua teologia de Israel e sua esperança em relação a Israel?

Além disso, a tentativa de Paulo de transformar as categorias também falhou. Ele deslocou a discussão de um confronto "judeus-gentios" para "Israel". Tentou redefinir "Israel" como o chamado por Deus. E mesmo quando continuou a usar "Israel" em referência ao Israel histórico, procurava manter a categoria mais aberta. Mas sua tentativa falhou. A discussão voltou rapidamente à discussão mais confrontacional entre judeus/cristãos, judaísmo/cristianismo, já em Inácio de Antioquia. E "Israel" tornou-se uma reivindicação exclusiva e polêmica, já em Barnabé e Melitão, a Igreja como o "novo Israel" substituindo o Israel antigo. Quando isso aconteceu, a esperança teológica (como também a estratégia missionária) de Rm 9-11 já estava condenada e a teologia que Paulo ali ofereceu passou a ser presa de infindável confusão e equívoco.

Apesar disso, é especialmente aqui que o desafio da teologia de Paulo precisa ser reavaliado e redescoberto. Sobretudo aqui Paulo é e permanece, como o antigo Elias, um "perturbador de Israel" (1Rs 18,17). Pois, por um lado, ele insiste com os cristãos gentios que Israel ainda conserva o seu lugar anterior nos desígnios de Deus; o Israel histórico ainda é "Israel"; eles são israelitas (9,4). E insiste igualmente que o cristianismo não pode entender-se a si mesmo senão como Israel, como ramos da única oliveira há muito tempo plantada por Deus. Por outro lado, ao mesmo tempo, ele insiste com o seu próprio povo que Israel só pode entender-se a si mesmo em termos de chamado e eleição, e não em termos de descendência étnica ou de "obras". Isto é, "Israel" sempre está aberto para aqueles que Deus chama, que são "Israel" em virtude desse chamado e sem outras condições. O desafio é para ambos.

Portanto, o desafio de Paulo neste ponto é exatamente o contrário daquilo que tantas vezes se julgou que era. Tradicionalmente Paulo tem sido "apóstolo e apóstata". Mas esse é o Paulo do "gentio e judeu", o Paulo da separação e do confronto entre "cristianismo e judaísmo". Esse é o Paulo tal como foi interpretado por cristãos e judeus. O Paulo de Rm 9-11, o Paulo de "Israel", o Paulo, o israelita, fala uma mensagem diferente e sua teologia oferece um potencial diferente – para construir pontes e não para rompê-las. A questão-chave é se pode ser reconhecido por todos os envolvidos nessa área que o Paulo do judaísmo tardio do Segundo Templo fala como um israelita, como uma voz autêntica de Israel. A questão primária é se ele pode ser reconhecido como alguém que representa apropriadamente tanto a promessa da fundação do Israel histórico (bênção para as nações) como a missão profética do Israel histórico (como luz para as nações). Ou, numa palavra, se a esperança que ele nutria para Israel (11,26), dos gentios rejubilando-se com o povo de Deus, de todos os povos louvando-o (15,10-11), pode ser reconhecida como a esperança do próprio Israel. Uma resposta positiva não só revolucionaria a teologia cristã, mas também daria novo impulso ao diálogo judaico-cristão.

Fonte: A Teologia do Apóstolo Paulo, págs. 565-602